论唐前期文明华化的主导倾向

——从各族文化的交流对初盛唐诗的影响谈起

葛晓音

关于唐代文化和风俗的“胡化”,长期以来史学家们做了许多具体例证的搜寻工作,但没有分析这些“胡化”的迹象在总体文化中所占的比例大小和层次的深浅,从而给人造成了唐代社会在开元前后普遍“胡化”的笼统印象。本文通过初盛唐诗歌对唐前期风俗“胡化”的反映,指出唐前期文明的主导倾向仍是华化。初盛唐诗中可资说明“胡化”影响的例证很少,其原因首先是由于游乐、乐舞等外来影响仅限于宫廷,而宫室、服饰、饮食、绘画方面吸收西域文明也仅是个别现象,不能说明整体的“胡化”;其次是由于衣食住行、宗教、艺术等属于文化的表层,传统道德、思想方式、民族精神等属于文化的深层。唐前期政府具有以中华礼教改造入唐胡人的明确意识,并辅之以强有力的行政手段,从而形成唐前期文明在吸收外来文明的同时,坚持以华化为主的基本倾向。因此士阶层作为掌握思想文化的中坚力量,在其诗歌中表现的也主要是对汉文化“涵育无垠”的自豪感,而不是对“胡化”的欣赏或忧虑。研究这一课题,对于当前处理西方文化和传统文化的关系仍有借鉴意义。

作者葛晓音,女,1946年生,北京大学中文系教授。

长期以来,人们在分析唐诗繁荣的原因时,都要论及当时文化开放的大背景。史学家们在探讨唐代文化和风俗的“胡化”方面做了许多有益的工作。一般人心目中也形成了唐代是一个国际化社会的印象。笔者正是凭着这样的印象,开始了本课题的研究。然而当我在全部初盛唐诗里将“胡化”的影响仔细地搜索过一遍之后,却意外地发现:诗歌作为反映社会生活最敏感的一根神经,对于唐前期风俗“胡化”的反应却似乎十分迟钝。除了岑参作于西域的边塞诗以其异域情调和新奇风俗为盛唐诗开出绚丽多彩的一块领地以外,可资说明“胡化”对诗歌产生重大影响的例证很少。这又是什么原因呢?困惑之余,笔者不得不抛开原有的印象,对唐前期各族文化交融的主导倾向究竟是胡化还是华化的问题重新思考。虽然这个问题的深入研究有待于史学功底

更为深厚的学者，但本文的献疑或许于此亦不无裨益。

一

史家所说的“胡化”，一般是指唐朝境内（不包括边塞）的汉人在生活习俗和文化形态各方面所受外族、特别是西域文明的影响。向达先生的《唐代长安与西域文明》对唐代长安、洛阳风俗的胡化所作的考察最为详尽，包括服饰、饮食、宫室、乐舞、绘画、宗教、游乐等诸多方面。笔者据此和初盛唐诗歌的内容相对照，其中宫室、服饰、饮食等在诗里基本上没有反映，唯乐舞、游乐、绘画有所涉及。但诗里涉及“胡俗”的情况也相当复杂，不可不分别观之。

首先，引起初盛唐诗人兴趣的西域文明往往是在当时确实较为流行的时尚。其中最引人注目的是灯轮、波罗球等游乐性事物。写灯轮者可举出苏味道的“火树银花合”①、陈子昂的“随意守灯轮”②、张说的“西域灯轮千影合”③、王　的“通看火树春”④ 这几首，全部集中在描写正月十五夜的诗里。值得注意的是：孟浩然有一首《同张将蓟门观灯》：“异俗非乡俗，新年改故年。蓟门看火树，疑是烛龙燃。”⑤ 蓟门灯节也燃火树，可见灯轮已从长安传到外地。唐初虽有“群蕃街里打球”⑥ 的娱乐，但因太宗“焚此球以自诫”⑦，所以并不流行。中宗时宫廷与吐蕃赛球，“沈　期、武平一等皆献诗”⑧。玄宗即位后，尤爱好此戏，于是写波罗球的诗赋也较多。如蔡孚《打球篇》、张说“争球马绝调”⑨、武平一《幸梨园观打球应制》、王邕《内人蹋球赋》、阎宽《温汤御球赋》等。但这些作品反映的都是宫廷内打球的盛况。到中晚唐才有赋咏宫廷以外打球场景的诗作，如韩愈的《汴泗交流赠张仆射》、张建封的《酬韩校书愈打球歌》写军队击球之乐，鱼玄机的《打球作》写民间打球之景等等。封演说代宗永泰以后，“打球乃军州常戏，虽不能废，时复为耳”⑩。由此可推测盛唐时波罗球主要还是宫廷的娱乐。

---

① 苏味道：《正月十五夜》，《全唐诗》卷六五。
② 陈子昂：《上元夜效小庾体》，《全唐诗》卷八四。
③ 张说：《十五夜御前口号踏歌词二首》其二，《全唐诗》卷八九。
④ 王　：《十五夜观灯》，《全唐诗》卷一四五。
⑤ 《全唐诗》卷一六　。
⑥ 封演：《封氏闻见记》卷六“打球”。
⑦ 封演：《封氏闻见记》卷六“打球”。
⑧ 封演：《封氏闻见记》卷六“打球”。
⑨ 张说：《奉和圣制寒食作应制》，《全唐诗》卷八八。
⑩ 封演：《封氏闻见记》卷六“打球”。

乐舞方面，张说《苏摩遮》五首写苏摩遮舞和泼寒胡戏，李颀《听安万善吹 篥歌》写安国人吹龟兹乐曲，都来自西域。李颀、李端、戴叔伦还各有一篇写酒泉胡人康洽的诗。康洽在盛唐时干谒长公主，进献乐府，其乐自当是康国胡乐。李端《胡腾儿》诗描写了出自石国的胡腾舞。然据刘言史《王中丞宅夜观舞胡腾》“石国胡儿人见少，蹲舞尊前急如鸟”，可知此舞颇少见。至于与胡俗有关的绘画，初盛唐诗也较少涉及。可举者仅储光羲《述韦昭应画犀牛》、李颀《崔五六图屏风各赋一物得乌孙佩刀》二篇。此外李白有一篇《方城张少公厅画师猛赞》，也写到画上调狮的胡人。史家论及唐代绘画接受西域文明，往往举唐初尉迟乙僧的凹凸法为例。但唐诗中未见提起。今查唐代绘画史料，颇疑美术史家所称尉迟乙僧的凹凸画法影响重大的说法之可信。据张彦远《论画》说：“尉迟乙僧师于父（尉迟跋质那在隋朝），陈廷师于乙僧。”① 乙僧的传人仅有陈廷。陈廷画风如何，以下有无传人，均不见记载。朱景玄《唐朝名画录》提到一个陈庭，未知是否陈廷，仅称其“图山水，曲尽其能”②。而乙僧则擅长“功德、人物、花鸟，皆是外国之物像，非中华之威仪”③。所以即使此陈庭即陈廷，亦未传得乙僧之专长。美术史家论乙僧凹凸画法对唐人的影响，又常举吴道子为例。这一说法当从元人汤䌛的《画鉴》引申而来。米芾说吴道子“行笔磊落挥霍，如莼菜条圆润，折算方圆凹凸，装色如新”④，仅指其线条的方圆起伏转折，非凹凸法。汤䌛说吴道子“傅彩于焦墨痕中，略施微染，自然超出缣素”⑤，又说尉迟乙僧“用色沈著，堆起绢素，而不隐指。平生凡四见其真迹，要不在卢眹伽之下”⑥。吴道子和乙僧的关系，大概就是因“堆起绢素”和“超出缣素”这一点相似之处而被连到一起的。但卢眹伽是吴道子的弟子。如果道子师承乙僧，则卢为乙僧再传弟子。汤䌛称乙僧水平不在其徒孙之下，未免太不伦不类。所以考察乙僧的影响，只能根据唐人的记载。张彦远说“吴道玄师于张僧繇”⑦。朱景玄也说：“张怀瓘尝谓道子乃张僧繇之后，斯言当矣。”⑧ 都没有说吴道子受乙僧的影响。张彦远虽然把乙僧和吴道子、阎立本并提，称他们“可齐中古”，但在《论名价品第》一节中又将乙僧列为三流画家：“必也手揣卷轴，口定贵贱，不惜泉货，要藏箧笥，则董伯仁、展子虔、郑法士、杨子华、孙尚子、阎立本、吴道玄，屏风一片值金二万。次者售一万五千。其杨契丹、田僧亮、郑法轮、乙僧、阎立德，一扇值金一万。且举俗间谙悉者推此而言，可见流品。”说明从民间收藏

① 《历代论画名著汇编》，文物出版社 1982年版，第 41页。

② ③ 朱景玄：《唐朝名画录》，《画品丛书》，上海人民美术出版社 1982年版，第 87、78页。

④ 米芾：《画史》，《画品丛书》，第 190页。

⑤ 《历代论画名著汇编》，第 178页。

⑥ 汤䌛：《画鉴》，《历代论画名著汇编》，第 181页。

⑦ 张彦远：《论画》，《历代论画名著汇编》，第 41页。

⑧ 朱景玄：《唐朝名画录》，《画品丛书》，第 75页。

价值来看其流品，乙僧只能列入第三等。因此乙僧在当时的影响未必像现代美术史家所说的那么大，唐代诗人对其未加注意或许与此有关。

从上述初盛唐诗在游乐、乐舞、绘画等方面反映外来文明的情况可以看出：这类诗在全部初盛唐诗中所占数量的比例很小。虽然唐诗散失很多，不能仅凭现存作品判断“胡化”在诗里反映的程度，但在这一小部分诗篇中，各类题材的数量与其反映的该种文明影响的大小还是成正比的。灯轮、波罗球为节日和宫廷生活中不可缺少的内容，胡乐已列入宫廷十部乐，民间流传也广，有关诗篇便稍多些。胡舞在盛唐内地见者尚少；西域画法亦仅为当时众多画派中之一枝，影响有限，所以诗歌也极少反映。由此可知，诗歌作为反映社会生活的最敏感的一根神经，并非对于风俗“胡化”特别迟钝，而是能够进入一般诗人视野的异族新鲜事物还不太多。

其次，除了上述游乐、乐舞、绘画方面的内容外，初盛唐诗里与胡有关的称谓还是不少的。例如胡人、胡姬、胡床、胡笳……等等。但这些与其说是文化和风俗“胡化”的反映，还不如说是汉魏至南北朝以来社会生活中习见事物的遗存，以及诗歌传统中习用语汇的延续，而并非在隋唐时才传入的新鲜的外来事物。

汉族对于外来文明大规模的吸收，始于汉代。西晋以后，从五胡十六国到北朝，整个北中国基本上处于以汉化为主导的各民族大融合的历史进程中。因此，许多与胡有关的事物和词语自然就成为历史的存留，汇入隋唐人的生活。就诗歌而言，拟乐府和拟古诗的传统，以及使用典故的技巧，显然是最便利于这些事物和语汇的保存和延续的。例如当垆卖酒的“胡姬”，汉诗《羽林郎》里就有。因此初盛唐诗里提及胡姬，主要是在古乐府中。例如李白的《前有樽酒行》、《白鼻　》、《少年行》等。此外，他的《金陵酒肆留别》、《醉歌赠王历阳》也提到了胡姬，这些诗的乐府风味都很浓。当然，从长安到南方，唐代社会生活中也不乏卖酒的胡姬，贺朝的《赠酒店胡姬》即可为证。但其他诗人极少使用此词。道及胡姬最多的只有李白，这应与他毕生爱好写作乐府诗有关。又如李白《上云乐》中的康老胡雏，日人桑原骘藏认为是写康国人。此说虽然不错，但《上云乐》一诗只是拟古之作。原注云：“老胡文康辞，或云范云及周舍所作，今拟之。”① 梁武帝制《上云乐舞》，令乐人扮成青眼高鼻白发的西方老胡文康，率珍禽奇兽为胡舞以祝寿。对照周舍原辞，可知李白诗完全是模拟发挥。此外，“胡床”一词亦时见于盛唐诗中。这也并非新流行的胡俗。东晋庾亮月夜登南楼据胡床谈咏，是有名的典故。《演繁露》云：“交床，名为胡床。隋改为交床，唐穆宗改名绳床。”王维《登楼歌》说：“据胡床兮书空”，杜甫《树间》说：“乘月坐胡床”，都显然是用典。至于胡笳、羌笛，也是南北朝诗里常见的“异方之乐”，因而成为表现边塞悲凉情调的传统名词。李白《观胡人吹笛》说：“胡人吹玉笛，一半是秦声。十月吴山晓，《梅花》落

① 《李太白全集》卷三，中华书局1977年版。

敬亭。愁闻《出塞曲》，泪满逐臣缨。”《梅花落》、《出塞曲》虽是胡人所吹，但在唐代均为清乐而非胡乐。胡笳本是吹奏乐，但唐人往往说“弹胡笳”。如李颀《听董大弹胡笳声兼寄语弄房给事》、戎昱《听杜山人弹胡笳》等，胡笳已变成了一种琴曲。戎昱甚至称杜山人弹胡笳为雅乐：“绿琴胡笳谁妙弹……如今世上雅风衰，若个深知此声好。世上爱筝不爱琴，则明此调难知音。今朝促轸为君奏，不向俗流传此心。”胡乐和俗乐本来被视为清乐和雅乐的对立面①。然而至盛唐，胡笳曲和羌笛曲在士大夫听来却成为清乐雅调，可见已被吸收改造成中国乐。这正与它们在南北朝流传的悠久历史有关。因此唐诗中这类属于传统遗留的与胡有关的事物称谓，都不能说明唐前期文明的胡化，只是反映了各外来民族在汉化的历史进程中留下的印迹而已。

在分辨清楚初盛唐诗里涉及“胡俗”的不同情况后，应当再进一步探讨史学家们论及的宫室、服饰、饮食等方面的胡化，为什么在初盛唐诗里几乎没有反映。向达先生在《唐代长安与西域文明》中所举宫室吸收西域文明的典型例子只有一个，即玄宗宫里的雨亭子。《唐语林》记王 宅里也有此种雨亭子。《旧唐书·拂菻国传》说：“至于盛暑之节，人厌嚣热，乃引水潜流上遍于屋宇。机制巧密，人莫之知，观者唯闻屋上泉鸣，俄见四砜飞溜，悬波如瀑，激气成凉风，其巧如此。”初盛唐诗中仅李邕《奉和初春幸太平公主南庄应制》写到类似的情景：“流风入座飘歌扇，瀑水浸阶溅舞衣”，但未说是否写雨亭，从诗题说时节在初春来看，也不像是。此类建筑隐秘于宫廷和个别权贵宅内，数量极少，未成为一般士大夫能够见到的景致，不见于诗是必然之理。史家论服饰胡化的典型例证是改隤罗为帷帽。《大唐新语》卷一 “厘革”第二十一载服饰以南北朝到隋唐的演变甚详：“武德贞观之代，宫人骑马者，依周礼旧仪，多著隤罗。虽发自戎夷，而全身障蔽。永徽之后，皆用帷帽，施裙到颈，为浅露。”显庆中虽下诏禁用帷帽，但“神龙之末，隤罗始绝。开元初，宫人马上始著胡帽，靓妆露面，士庶咸效之。天宝中，士流之妻，或衣丈夫服，靴衫鞭帽，内外一贯矣。”隤罗本来也是胡服，吐谷浑“男子服长裙缯帽，或冠隤 ”②。可见从隤罗到帷帽，并非从汉到胡，而只是从胡到胡，越来越短而已。同卷述“幞头”的沿革过程也是如此。北周武帝所用幞头起源于折上巾，“折上巾，戎冠也”，却是始于袁绍的覆巾。这又是胡取汉饰的例子。所以无论是从汉到胡还是从胡到汉，服饰代相沿革，潮流总是以简便为上。何况唐初胡汉衣帽早已混著，如《大唐新语》卷九“从善第十九”中，司法参军尹伊在捕胡贼时所判：“亦有胡著汉帽，汉著胡帽。”可见当时服饰既非单向的胡化，亦非单向的汉化，而是胡汉风俗融汇的结果。事实上，显庆时，隤罗相对帷帽算是古制，到了开元时，帷帽与貂帽相比，又成为古制。而天宝时，貂帽复为汉族的领巾。李华《与

① 参见拙作《盛唐清乐的衰落和古乐府的兴盛》，《社会科学战线》1994年第4期。

② 《新唐书·西域传》。

外孙崔氏二孩书》说："吾小时南市帽行，见貂帽多，帷帽少，当时旧人，已叹风俗。中年至西京市帽行，乃无帷帽，貂帽亦无。男子衫袖蒙鼻，妇人领巾覆头。向有帷帽隤，必为瓦石所及……勿谓幼小，不遵训诫，所见所闻，颓风败俗，故申明旧事，不能一一也。"① 可见从隤罗到帷帽到貂帽乃至领巾的变化，其实只是由旧到新的变换。旧人哀伤风俗败坏，非为胡化，乃为古制之不存。因而仅据改隤罗为帷帽一例不能说明两京服饰的胡化。饮食方面，胡饼的流行主要在开元以后，在很少写生活俗事的盛唐诗里尚未出现。只有从太宗平高昌后传入中国的葡萄酒时见于诗，而且有王翰的"葡萄美酒夜光杯"这样的名作传世。但亦与李颀的"帐下饮葡萄，平生寸心是"② 一样，主要用于表现边塞情调，不见于日常生活的描写。

宫室、服饰、饮食方面吸取外来文明的情况极少见于诗歌描写虽各有具体原因，但也有其共同特点：凉亭、帷帽、胡饼等相对宫室制度、服饰系统和饮食结构而言，只是个别的点缀或局部的变化，并非整体的改变，因而仅就衣食住而言，也还远远谈不上已经胡化。此外像盛唐时教坊妇女"学突厥法"，几个妇女共姘一个男子的风俗（见崔令钦《教坊记》），也是如此。教坊妇女由于其半倡妓的性质，容易受性乱交风气的影响。这种男女关系的"突厥化"仅限于教坊的局部环境。

通过以上对初盛唐诗歌中涉及和未涉及的外来文明及"胡俗"的分析，不能不引出这样一个问题：中国传统观念向来重视风俗，唐代诗人对生活中的新奇事物又特别敏感，而初盛唐诗里反映的中土胡俗却是这样少。那么当时内地的社会环境，特别是开元前后的长安、洛阳，是否可以称得上胡化呢？这显然是需要重新考察的。

二

文化和风俗的异族化，应是指一个民族从精神、心理到文化的各种形态都被其他民族同化。这种"化"有层次的区别：深层的化表现为传统观念、思想方式等内在精神的改变；表层的化，表现为衣食住行，乃至艺术、宗教、制度等外部形式的改变。表层的改变比较容易，对民族精神没有根本性的影响；深层的改变则比较困难，决定着民族的存亡。又因为民族精神的形成依靠该民族长期的思想成果的积累，因而深层的化，只有在该民族掌握思想文化的中坚力量彻底改变其传统观念以后，才可能做到。就唐代而言，对于民族传统精神具有明确自卫意识的阶层主要是士流。外来风俗对社会的影响只有普遍到足以引起士阶层的重视时，才可能反映到诗歌里；只有当他们的传统观念也因外族文化的影响而发生根本性变化时，才是真正的胡化。

① 《全唐文》卷三一五。

② 李颀：《塞下曲》，《全唐诗》卷一三四。

通过本文第一部分的分析，已经可以看出初盛唐所接受的外来文化和风俗的影响，虽然似乎广泛地渗透到建筑、音乐、美术、服饰、饮食、游乐等各个方面，但每一方面的变化都只是个别或局部的。而且所有这些影响都属于表层的外部形式的“化”。服饰、游乐的局部“胡化”主要流行于民间和宫廷，与士流的精神相距较远。建筑、美术和音乐等艺术，虽然是精神产品，但在一个民族的文化诸要素中，艺术不是判断该民族文化是否先进的主要标准。由于这类艺术的杰作往往产生在人类的童年或少年时代，所以各方面都很落后的民族，也可以在美术和音乐方面相当发达。它们能够影响其他先进民族的艺术，却不会从精神上改变其他民族。唐代的西域诸国就是如此。龟兹、黠戛斯、于阗、康国、石国、米国，都是俗善歌舞的（见《新唐书·西域传》）。尽管它们的乐舞、美术受到唐代士庶的喜爱，有的甚至广为流播（如龟兹乐），但由于当时西域各国在文化的其他方面没有唐朝先进，因而仅凭乐舞、美术等表层的文化，对汉人深层的民族精神不会产生重大影响。

当然，这里需要指出的是：在唐人的观念中，美术和音乐的重要性是有差别的。美术在文化中相对处于次要地位，唐人视之为末伎。《旧唐书·阎立本传》载阎立本被太宗召来画池中异鸟，“时（阎）已为主爵郎中，奔走流汗，？伏池侧，手挥丹粉，瞻望座宾，不胜愧赧。退诫其子曰：‘吾少好读书，幸免墙面。缘情染翰，颇及侪流。唯以丹青见知，躬厮役之务。辱莫大焉！汝宜深诫，勿习此末伎！’”只此一例便可知当时画家是何等受人轻视。而音乐则与儒家的教化观念紧密联系在一起。在汉人传统的民族精神中，礼乐名教是其核心的内容，因此儒家对音乐十分重视。音乐的胡化到中唐就被部分儒家视为祸乱的前兆（详本文第三部分）。但在初盛唐，尽管唐初宫廷十部乐中有八部是外来乐，从皇室显贵到民间百姓，都喜爱胡乐，玄宗和宋睍尤精于来自戎羯的羯鼓，却没有人对此表示忧虑。这是为什么呢？我以为一方面是由于初唐君臣对音乐和政治的关系看得比较通达，认为“悲欢之情，在于人心，非由乐也”，“乐在人和，不在音调”①。另一方面则是出于对中华礼教能够化成天下的强烈自信和传统观念。宫廷十部乐中八部是外来乐，只是说明四夷慕化，主要用于祭祀、宴享和接待四方来宾，即所谓“纳四夷之乐者，美德广之所及也”②。而且直到天宝末，胡部乐和传统清乐、雅乐一直不相混淆。如元稹《立部伎》诗中夹注所云：“明皇虽雅好度曲，然而未尝使蕃汉杂奏。天宝十三载，始诏道调法曲与胡部新声合作。识者异之，明年禄山叛。”他的《法曲》诗也说天宝时“雅弄虽云已变乱，夷音未得相参错”。可见在唐代士人看来，蕃汉杂奏才是音乐胡化的表现、胡风乱华的征兆。所以盛唐诗人中即使是对风俗最敏感的正统儒者如李华、萧颖士、元结等，也没有对初盛唐用胡乐的问题提出过异

① 《旧唐书·音乐志》。

② 《旧唐书·音乐志》。

议。李华作《杂诗六首》批评时俗，对郑卫之声、服饰奢侈等都严加指责；萧颖士也是痛感“举世丧其淳”① 的；元结《二风诗》十篇从风俗角度阐述兴亡得失之理；《系乐府》十二首中《颂东夷》还提到“朝会张新乐”、“宫商乱清浊”的问题，但都无只字涉及胡乐和胡俗。由此至少可看出：直到安史之乱前夕，外来文化和风俗的传播并未发展到足以引起儒者们警惕的地步，自然也谈不上对士流的精神产生多大影响。

唐前期乐舞、游乐、衣食类风俗的影响之所以是局部的，除了它们自身在文化诸要素中原属于表层以外，还与这种影响的传播方式有关。一般来说，一个民族被异族同化，只有长期生存在异族的生活环境里才有可能。异族的思想文化愈是先进、强大、有力，被同化的速度就愈快。唐代某些风俗的“胡化”，虽来自西域，实际上在相当大程度上受突厥和吐蕃的影响（例如教坊妇女学“突厥法”，初唐的隤罗、帷帽以及中唐的赭面椎髻都是学吐蕃和被吐蕃控制的吐谷浑）。东突厥作为唐前期在军事上的主要强敌，与中原的接触大抵通过干预中国政治、占领唐朝边州土地、求和结盟等途径，这类接触方式一般只能促进边州胡汉风俗的融汇。影响内地和长安风俗的主要原因还是东突厥灭亡后，在降者被安置的过程中，“入长安自籍者数千户”②。几万突厥人定居长安，自然会将他们的风俗带进中土。但由于他们处于被汉族包围的境地中，其习俗只能通过汉族的猎奇心理得以传播，或许可以形成一时风气，却不可能深入持久。与此相反，唐朝政府对于“入唐蕃夷”，既有以礼教改造异族的明确意识，又能辅以强有力的行政手段。相比之下，入华胡人的华化程度就远高于华人局部的“胡化”，这就决定了唐前期各族文化的交融以华化为主导的倾向。

唐朝政府通过行政手段对“蕃夷”推行教化的自觉努力可从以下几个方面来看：

首先是对外族内附的处置办法体现了化胡为汉的明确意图。初盛唐历史上，有几次大规模的外族归附。贞观三年“户部奏言，中国人自塞外来归及突厥前后内附，开四夷为州县者，男女一百二十余万口”。贞观六年，“党项前后内属者三十万口”③。总章二年，“五月庚子，移高丽户二万八千二百，……将入内地，莱、营二州般次发遣，量配于江淮以南，及山南、并、凉以西诸州空闲处安置”④。开元三年，“十姓部落左厢五咄六啜，右厢五弩失毕五俟斤，及高丽莫离支高文简，都督　跌思太等，各率其众自突厥相继来奔，前后总二千余帐”。开元十年，“张说擒康愿子于木盘山。诏移河曲六州残胡五万余口于许、汝、唐、邓、仙、豫等州，始空河南朔方千里之地”⑤。关于

① 萧颖士：《过河滨和文学张志尹》，《全唐诗》卷一五四。

② 《新唐书·突厥传》。

③ 《旧唐书·太宗本纪》。

④ 《旧唐书·高宗本纪》。

⑤ 《旧唐书·玄宗本纪》。

投降的东突厥是否适宜安置内地的问题，贞观时曾有一场争论。朝士几乎都主张“因其归命，分其种落，俘之河南，散属州县，各使耕田，变其风俗。百万胡虏，可得化而为汉”。唯有温彦博主张“全其部落，得为捍蔽，又不离其土俗”①。唐太宗采纳了温彦博的建议。两派虽有分歧，但温彦博也主张“教以礼法，职以耕农”②，可见其教化降胡的基本思想仍是一致的。高宗时，东突厥复起。至开元二年，突厥默啜为九姓所杀，其下酋长多来投降。王？上疏主张将降胡“并分配淮南、河南宽乡安置。……二十年外，渐染淳风，持以充兵，皆为劲卒。若以北狄降者不可南中安置，则高丽俘虏置之沙漠之曲，西域编筈散在青、徐之右。唯利是视，务安疆场。何独降胡，不可移徙……”③ 王？疏议虽因降胡复叛未及实施，但促使张说在开元十年采用了他的建议。从王？疏文还可看出，西域胡人也曾编发到山东一带安置。这里虽有求得“久长安稳”的战略目的，但也说明了唐政府借此使入华胡人学习农耕、改变旧俗的意图是十分清楚的。

其次是对“入唐蕃夷”进行诗书礼乐的教育，促使他们接受中华文明。如贞观五年以后，太宗重视国学，“高丽、百济、新罗、高昌、吐鲁蕃诸国酋长，亦遣子弟请入”④。玄宗也曾颁发《令蕃客国子监观礼教》的诏书：“夫国学者，立教之本，故观文之道，可以成化。……近戎狄纳款，日归夕朝。慕我华风，孰先儒礼。由是执于干羽，常不讨而来宾。事于俎豆，庶几知而往学。彼蓬麻之自直，在桑葚之怀音。则仁岂远哉，习相近也。自今以后，蕃客入朝，并引向国子监，令观礼教。”⑤ 杨炯《奉和上元？宴应诏》诗说：“汉后三章令，周王五伐兵。匈奴穷地角，本自远正朔。骄子起天街，由来亏礼乐。一衣扫风雨，再战夷屯剥。……百戏骋鱼龙，千门壮宫殿。深仁洽蛮徼，恺乐周寰悬。”描写的也是武后时向“蕃夷”展示中华礼乐的场面。对于外族入侍的质子，唐政府不但封官加爵，而且令其知书达礼。如薛登《请止四夷入侍疏》说：“窃唯突厥、吐蕃、契丹等，往因入贡，并叨殊奖。或执戟丹墀，策名戎秩，或曳裾庠序，高步黉门。服改毡裘，语兼中夏。明习汉法，睹衣冠之仪；目觌朝章，知经国之要。”薛登反对质子留侍，主要是怕他们“识边塞之盈虚，知山川之险易”，过后导致“边鄙罹灾”。但从他的疏奏中也可以看出质子留侍的做法“自汉魏以后”就有，目的是“喻其解辩，使袭衣冠”⑥。开元十九年正月，玄宗命有司写《毛诗》、《礼记》、《左传》、《文

① 《旧唐书·温彦博传》。

② 《新唐书·突厥传》。

③ 《旧唐书·王？传》。

④ 《唐摭言》卷一。

⑤ 《全唐文》卷三四。神龙二年亦？“吐蕃王及可汗子孙，欲习学经学，宜附国子学读书。”（《唐会要》卷三六）。

⑥ 《全唐文》卷二八一。

选》各一部，以赐金城公主。秘书正字于休烈投匦上《请不赐吐蕃书籍疏》，担心吐蕃“达于书”、“深于诗”、“深于礼”、“深于传”、“深于文”后，更多“诡诈之计”。玄宗令中书门下议此事，侍中裴光庭等认为：“令所请诗书，随时给与。庶使渐淘声教，混一车书，文轨大同，斯可使也。休烈虽见情伪变诈于是乎生，而不知忠信节义于是乎在。”① 这说明盛唐大多数士人对于诗书礼乐促进外族智力开化和培养道德的强大作用是极为自信的。

第三是通过公主和番、大臣出使以及将帅治边等各种渠道，传播中土先进的生产方式、社会制度和文物典籍。文成公主和金城公主出嫁吐蕃，带去大量汉族工匠、农具、种子及书籍，已是众所周知的史实，毋庸辞费。此外，许多入侍的质子也往往受诏娶宗室女为妻。如阿史那忠，尚宗室女定襄县主，阿史那社　尚衡阳长公主，执失思力尚九江公主等。这类婚姻对于他们的汉化起了重要作用。初盛唐将帅治边，也非常重视以汉族文明使外族向化。例如张俭在朔州感化思结部落，“移就代州”，遂“劝其营田，每年丰熟”②。薛仁贵检校安东都护时，“修理新城，抚恤孤老。有干能者，随才任使，忠孝节义，咸加旌表。高丽士众莫不欣然慕化”③。郭元振镇凉州时，“令甘州刺史李汉通开置屯田，尽其水陆之利。……在凉州五年，夷夏畏慕，令行禁止，牛羊被野，路不拾遗”④。他们既在边州推广内地的农田水利建设，又将汉族任人唯才、体恤孤老的传统和忠孝节义的伦理道德传给外族。高适《陪窦侍御灵云南亭宴诗得雷字》序还记述了凉州军中修筑园林的景观，说：“凉州近胡，高下其池亭，盖以耀蕃落也。”明言将长安、洛阳流行的山亭池苑搬到边塞，就是为了向胡人夸耀中州士大夫的高雅文化。初盛唐外交频繁。大臣出使，行者、送者均以宣扬中华风教相勉励。如李峤《奉使筑朔方六州城》：“运开今化昌，制为百王式”，崔蔺《送梁卿王郎中使东蕃吊册》：“兹邦久钦化，历载归朝谒。皇心谅所嘉，寄尔宣风烈”等。当时新罗与日本汉化的程度最高，盛唐人送别其使者的诗大多赞美他们“礼乐夷风变，衣冠汉制新”⑤，“服圣人之训，有君子之风，正朔本乎夏时，衣裳同乎汉制”⑥，表现了对汉文化“涵育无垠”、布化远近的自豪感。

由以上三方面可以看出：唐前期从政府到士流，不但具有以中华礼乐使“蕃夷”慕化的主动性和自觉意识；而且其所谓化，也主要指学习汉族的礼仪典章，系统地接受诗书的教育，懂得经邦治国的道理。所有这些，乃是汉民族在悠久的历史中积累起来

① 《唐会要》卷三六。

② 《旧唐书·张俭传》。

③ 《旧唐书·薛仁贵传》。

④ 《旧唐书·郭元振传》。

⑤ 陶翰：《送金卿归新罗》，《全唐诗》卷一四六。

⑥ 王维：《送秘书晁监还日本国序》，《王右丞集笺注》卷一二，上海古籍出版社1961年版。

的思想成果和传统观念，与乐舞、美术、衣食、游乐等局部的表层的“胡化”相比，是更容易从深层改变民族精神的文化诸要素。因此，入唐以后接受此种教育的胡人汉化速度极快，仅过一两代即完全成为华人。典型例子如蕃将契 何力，铁勒部人。《新唐书》本传说：“龙朔中，司稼少卿梁修仁新作大明宫，植白杨于庭，示何力曰：‘此木易成，不数年可庇。’何力不答，但诵‘白杨多悲风，萧萧愁杀人’之句。修仁惊悟，更植以桐。”可见他对汉诗和汉俗的理解何等深透。何力被缚至薛延陀可汗前时，甚至大呼：“岂有大唐烈士，受辱蕃庭！”完全以汉人自居。何力之子契 明也是“学该流略，文超贾马”①。又如阿史那忠为突厥左贤王，“及出塞，不乐，见使者必泣，请入侍，许焉。”② 后宿卫四十八年无纤隙。又如“尉迟胜本王于阗国。天宝中入朝，……玄宗以宗室女妻之。授右威卫将军。”后助唐平叛后，广德中，“固请留宿卫”，将王位让给弟弟尉迟曜。“胜既留，乃穿筑池观，厚宾客，士大夫多从之游。”后于阗国又要胜之子继嗣王位，“胜固辞，以‘…锐生京华，不习其俗，不可遣’”③。尉迟胜由于留恋中华文明，宁愿不要于阗王位，而且第二代就成了不习本国风俗的华人了。又如哥舒翰父是突厥人，母为于阗尉迟氏，世居安西，本人40岁才客居京师，“好读《左氏春秋传》及《汉书》，疏财重气，士多归之。”其子哥舒曜有“子七人，俱以儒闻。恒，茂才高第，有节概。蕃、嵫、屺皆明经擢第”④。到第三代均以精通儒学闻名，可谓彻底汉化。此外如阿史那承献“每读古人之书，且多奇士之节”⑤；李光弼祖先是契丹酋长，他“幼持节行，善骑射，能读班氏《汉书》。……丁父忧，终丧不入妻室”⑥，严格遵守汉族礼教。泉献诚、高仙芝也都是汉化的高丽人。即使是前面提到过的进献乐府的胡人康洽，也是“朝吟左氏娇女篇，夜诵相如美人赋”⑦，其乐府歌词自是汉诗无疑。事实上，不仅是“入唐蕃夷”，就是一直与唐争战不息的吐蕃，也是在不断学习汉文化的过程中实现其民族进化的。《新唐书·吐蕃传》说，吐蕃“遣诸豪子弟入国学，习诗书，又请儒者典书疏。”高宗时，“又请蚕种、酒人与碾？等诸工”。当时遣入唐朝的大臣仲胔便“少游太学，颇知书”。直到元和时，凡陷入吐蕃的汉人，还按其文化程度的高低

① 娄师德：《契 府君碑铭》，《全唐文》卷一八七。
② 《新唐书·阿史那忠传》。
③ 《新唐书·尉迟胜传》。
④ 《新唐书·哥舒翰传》。
⑤ 苏 ：《授阿史那承献特进制》，《全唐文》卷二五四。
⑥ 《旧唐书·李光弼传》。
⑦ 李颀：《送康洽入京进乐府歌》，《全唐诗》卷一三三。

被委以任命①。

由上述典型例证可以看出,唐前期政府在以中华礼教化成天下的明确观念指导下,采取种种有效措施,不但用先进的生产方式和典章制度促进了周边民族的进步;更重要的是通过诗书礼乐的熏陶,使汉化较深的一部分“蕃夷”在精神上完全接受了汉民族的传统,从思想方式、道德观念到审美情趣都士大夫化了。与此相反,因外来文明的传入而在精神上彻底胡化的例子却一个都找不到。这就说明这种由礼教促进的变化,与宫廷、民间仅在游乐、乐舞、衣食等方面吸收若干外来风俗的“胡化”,具有层次深浅的重大差别。可见唐前期文明以华化为主导的倾向,正是初盛唐诗人描写境内胡俗的作品很少的基本原因。

三

唐前期文明形成以华化为主导的倾向,还有一个重要原因,即唐政府在施行教化的同时,以传统为准绳,对于外来风俗的传播有所抵制和批判,从而使唐前期文化保持了有选择地吸收外来文明的健康态势。

传入中土的西域文化中花样最多的是游戏。某些不符合中华文明传统的游戏,即使一时在宫廷流行,也会遭到士大夫的反对。如废太子承乾引突厥达哥支入宫内,又“常命户奴数十百人专习伎乐,学胡人椎髻,剪彩为舞衣,寻?跳剑,昼夜不绝,鼓角之声,日闻于外”②。有的学者曾引此例以证唐前期风俗胡化,更有据此认定李氏为胡族血统者。其实承乾这种荒乐行为当时就被视为其劣迹,且被于志宁谏阻。又如苏幕遮,吕元泰在上中宗的《陈时政疏》中说:“臣比见都邑坊市相率为浑脱队,骏马胡服名为苏幕遮。旗鼓相当,军阵之势也。腾逐喧噪,战争之象也……胡服相观,非雅乐也。浑脱为号,非美名也。安可以礼义之朝,法胡虏之俗……窃见诸王亦有此好。”③可见这种游戏主要流行于坊市和诸王宗室间,而为士大夫所不容。泼寒胡戏也是苏幕遮的一种,原出自康国,“十一月鼓舞乞寒,以水交泼为乐”④,中宗时一度风行于长安⑤。吕元泰《陈时政疏》即称此戏“非先王之礼乐”,为“政教之失”,韩朝宗也有《谏作

① 《因话录》卷四“角部之次”:“元和十五年,淮南?将谭可则,因防边为吐蕃所掠。……先是,每得华人,……粗有文艺者,则　其臂,以候赞普之命。得华人补为吏者,则呼为舍人。可则以晓文字,将以为知汉书舍人。”

② 《旧唐书·恒山王承乾传》。

③ 《全唐文》卷二七　。

④ 《新唐书·西域传》。

⑤ 据《旧唐书·中宗本纪》,神龙元年、景龙三年中宗都曾率百官看泼寒胡戏。

乞寒胡戏表》①。张说虽然在《苏幕遮》五首里写过此戏，但又上疏劝谏说："且泼寒胡未闻典故，裸体跳足，盛德何观。挥水投泥，失容斯甚。法殊鲁礼，亵比齐优。"② 据《玄宗本纪》，"开元元年十二月己亥，禁断泼寒胡戏。"此戏从兹绝迹。

唐前期最受排斥的是西域幻戏。幻术来自拂菻（古大秦）。《新唐书·西域传》记拂菻俗，谓其"多幻人"。但从当时禁令看，有的来自天竺的"婆罗门胡"。据《隋唐嘉话》说：贞观时，有胡僧"咒术能死生人"，又"有婆罗门僧，言得佛齿，所击前无坚物"，均为傅奕所破。高宗时下过《禁幻戏诏》："如闻在外有婆罗门胡等，每于戏处，乃将剑刺肚，以刀割舌，幻惑百姓。极非道理。宜并发遣还蕃，勿令久住，仍约束边州。若更有此色，并不须遣入朝。"③ 幻术又多与□教有关。张□《朝野佥载》卷三说："大足中有□妄人李慈德，自云能行符书厌，则天于内安置，布豆成兵马，画地为江河……"又记河南府和凉州的几种幻法，都是祈祷日在□神庙前，以胡人为□主。这些□主或用刀刺腹，或用铁钉钉额，过后无所损伤。□教来自波斯，《新唐书·西域传》说波斯"祠天地日月水火"，"西域诸胡受其法，以祠□"。景云、开元之初，正是政府励精图治的时期，尤其重视诫励风俗。禁断妖讹幻术也是整治风俗的内容之一。据《朝野佥载》卷五记载，武周时作祟的道士史崇玄、长发贺玄景均被玄宗处死。此外婆罗门僧惠范"左道弄权"、"矫说□祥"；胡僧宝严"自云有术法，能止雨"，结果不灵，也被斩逐。从苏□《禁断妖讹等敕》来看，禁止的妖妄还包括那些"假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥，或别作小经，诈云佛说……"等假托释氏以"眩惑闾阎"者④。泼寒胡戏也是此时禁断的。可见在西方宗教传入中土以后，唐前期凡是政治较为清明的时期，都很重视抵制随之而来的蛊惑人心的歪门邪道。

唐前期对于佛教的态度，最能表现出他们既坚持本土传统观念，又能以开放的心态吸收外来文化的特点。在接受和抵制之间造成一种均势，是初盛唐成为最开化时代的重要原因。这种均势是通过两派不同观点的争执得以维持的。

佛教虽然从汉代就已传入中土，到南北朝已风靡全国。但在唐代仍然被视为"西方之教"。因此，关于佛教的几次重大争执，都是围绕着它能否纳入中华传统的主题展开的。唐初傅奕反佛，曾招致一场争论。李师政《辩惑一》设为辩聪书生和忠正君子的对话，反映了两派意见的分歧所在。辩聪君子主张禁绝佛教，理由是"释迦生于天竺，修多出自西胡。名号无传于周孔，功德靡称于典谟。实远夷所尊敬，非中夏之师儒"。忠正君子则认为秦汉以来，就有戎狄成为中国之臣的先例，"其道（佛教）妙矣，

① 《全唐文》卷三□一。

② 张说：《谏泼寒胡戏疏》，《全唐文》卷二二三。

③ 《全唐文》卷一二。

④ 《全唐文》卷二五四。

圣人之德，何以加焉。岂得以生于异域而贱其道，出于远方而弃其宝”①。主张凡对我有用者，无论是人是道还是物，都可以拿来。这种开放的态度也有传统可循，所以合乎“忠正”。又如僧道是否应当致拜父母的问题，从初唐到盛唐曾有几次反复。龙朔二年四月，高宗命有司议沙门致拜君亲的问题，士大夫们的疏状就分成两派，如令狐德棻认为“何必破彼元门，牵斯儒辙”②，李淳风则认为应当令僧道拜俗。从《全唐文》所收有关议状来看，同意拜的有吕才、郝处俊、杨思俭等28人，不同意拜的有刘祥道、林君绰等25人。此外也有持折衷态度的。主张不拜的理由一为因循太宗时旧制，二为佛本异华俗，应尊重其自身教规。两派人数几乎是一半对一半，从而形成均势。龙朔二年六月，高宗下令僧道致拜父母，认为无论佛道，都应“偕叶五常之本”，“正以尊亲之道，礼经之格言，孝友之义，诗人之明准”③，还是要把佛教纳入中国传统的儒家礼教规范之内。

至于道教的老子化胡说，初唐也有过激烈的争论。“万岁通天元年，僧惠澄上言乞毁老子化胡经，敕秋官侍郎刘如？等议状”④。“老子入夷狄为浮屠之化”的说法，在《后汉书》里就有。到唐代更写进了《皇朝实录》，认定佛陀是老子所化⑤。所谓“道本中华，释垂西域，随方设教，同体异名”⑥，即指佛与道均为老子之教的本体，仅随东西方不同而异名。这当然是道教为排诋佛教而编造的故事，目的是抬高道教的地位。但像这样把西方宗教纳入本土宗教的做法未免太蠢，所以屡遭禁止。中宗《禁化胡经疏》说：“其化胡经，累朝明敕禁断，近知在外仍颇流行。”⑦其《答大恒道主桓道彦等表疏》又说自己禁化胡“岂忘老教，偏意释宗”，只是认为二教各有“至赜”，批评道教“何假化胡之伪，方盛老君之宗。义有差违，文无典故”⑧。指出要将异方之教纳入本土传统，必须有典故可寻，不容荒诞无稽的伪说流行；同时面对佛经已经传入的现实，对二教应当不偏不倚，采取持平的宽容态度。可以说，佛教的中国化正是借助于这种争端的均势才得以完成的。

到盛唐时，这类争执基本平息，当与睿宗、玄宗时一方面继续维持佛道二教的平衡关系，一方面又对佛教进行清理的态度有关。景云二年睿宗《僧道齐行并进制》说：“朕闻释及玄宗，理均迹异，拯人救俗，教别功齐……自今每缘法事集会，僧尼道士女

① 《全唐文》卷一五七。
② 《全唐文》卷一三七。
③ 高宗《令僧道致拜父母诏》，《全唐文》卷一二。
④ 《新唐书·艺文志三》。
⑤ 见刘如？《不毁化胡经议》，《全唐文》卷一六五。
⑥ 张太元：《不毁化胡经议》，《全唐文》卷一六五。
⑦ 《全唐文》卷一七。
⑧ 《全唐文》卷一七。

冠等，宜齐行并进。”① 法事集会上僧道“齐行并进”的形式显示了对二教的一视同仁，也是对初唐以来僧道孰先孰后的长期争论的妥善解决。玄宗虽然实际上重道轻佛，但也公开表示：“道教释教，其归一体。都忘彼我，不自贵高。”② 同时他又继承高宗的做法，要求僧道都必须遵从儒家礼教。开元二年闰二月及开元二十一年十月，两次下诏令僧尼和道士女冠都要拜父母③。此外，玄宗还多次下诏禁僧徒敛财，禁百官与僧道往还。这些禁令主要针对当时佛教的两大危害：一是“左道不常，异端斯起”，二是“唯财是敛”④、“徒蠲赋役”⑤。这就在承认佛教与道教平等的宗教地位的同时，又避免了僧徒“无益于人，有蛊于俗”⑥ 的害处。实际上是对初唐两派争端的一个总结。

盛唐在向外来文化开放的同时，坚持批判其有害成分，维护中华传统风教的态度，说明了这个时代对本土文化力量的充分自信。安史之乱后，两京屡遭胡兵扫荡，国势衰落，开放和抵制间的均势被打破。对社会风俗胡化的忧虑也随之产生。捍卫传统道德、排斥外来文化的呼声越来越高，正是士大夫在唐王朝衰落过程中对自身力量缺乏信心的表现。中唐人对风俗胡化的批判，已经不是文化的批判，而是政治的批判。外来文化被视为乱华的重要因素。佛教即因其为“夷狄之教”而遭到强烈反对。韩愈《与孟尚书书》说：“何有去圣人之道，舍先王之法，而从夷狄之教，以求福利也。”《赠译经僧》更是不客气地骂胡僧：“只今中国方多事，不用无端更乱华。”白居易晚年虽是虔诚的佛教徒，但早年在政治上也反对佛教：“区区西方之教，与天子抗衡，臣恐乖古先唯一无二之化也”，又认为“晋宋齐梁以来，天下凋弊，未必不由此矣。”⑦ 在音乐方面，韩愈同样提倡“歌风雅之古辞，斥夷狄之新声。”⑧ 胡乐、胡舞和胡妆与世乱相联系，是安史之乱后逐渐形成的观念。正如元稹所说：“自从胡骑起烟尘，毛毳腥砆满咸洛。女为胡妇学胡妆，伎进胡音务胡乐。……胡音胡骑与胡妆，五十年来竞纷泊。”⑨ 白居易也说：“禄山胡旋迷君眼，兵过黄河疑未反。贵妃胡旋惑君心，死弃马嵬念更深。”⑩《时世妆》又特别告诫说：“元和妆梳君记取，髻堆面赭非华风！”赭面为吐蕃妇

① 《唐大诏令集》卷一一三。

② 《唐大诏令集》卷一一三《僧尼拜父母敕》。

③ 《唐大诏令集》卷一一三《僧尼拜父母敕》。按此文与《全唐文》卷三　《令僧尼无拜父母诏》一文基本相同，只是前者说“兼拜其父母”，在《全唐文》中作“无拜其父母”，一字之差，意思完全相反。今据开元二年诏书分析，应以《唐大诏令集》为是。

④ 玄宗《禁僧徒敛财诏》，《全唐文》卷三　。

⑤ 玄宗《澄清佛寺诏》，《全唐文》卷三　。

⑥ 玄宗《禁僧徒敛财诏》，《全唐文》卷三　。

⑦ 白居易：《策林》六七，《白居易集》卷六五，中华书局 1979年版。

⑧ 韩愈：《上巳日燕太学听弹琴诗序》，《全唐文》卷五五六。

⑨ 元稹：《法曲》，《全唐诗》卷四一九。

⑩ 白居易：《胡旋女》，《白居易集》卷三。

冠等，宜齐行并进。”① 法事集会上僧道“齐行并进”的形式显示了对二教的一视同仁，也是对初唐以来僧道孰先孰后的长期争论的妥善解决。玄宗虽然实际上重道轻佛，但也公开表示：“道教释教，其归一体。都忘彼我，不自贵高。”② 同时他又继承高宗的做法，要求僧道都必须遵从儒家礼教。开元二年闰二月及开元二十一年十月，两次下诏令僧尼和道士女冠都要拜父母③。此外，玄宗还多次下诏禁僧徒敛财，禁百官与僧道往还。这些禁令主要针对当时佛教的两大危害：一是“左道不常，异端斯起”，二是“唯财是敛”④、“徒蠲赋役”⑤。这就在承认佛教与道教平等的宗教地位的同时，又避免了僧徒“无益于人，有蛊于俗”⑥ 的害处。实际上是对初唐两派争端的一个总结。

盛唐在向外来文化开放的同时，坚持批判其有害成分，维护中华传统风教的态度，说明了这个时代对本土文化力量的充分自信。安史之乱后，两京屡遭胡兵扫荡，国势衰落，开放和抵制间的均势被打破。对社会风俗胡化的忧虑也随之产生。捍卫传统道德、排斥外来文化的呼声越来越高，正是士大夫在唐王朝衰落过程中对自身力量缺乏信心的表现。中唐人对风俗胡化的批判，已经不是文化的批判，而是政治的批判。外来文化被视为乱华的重要因素。佛教即因其为“夷狄之教”而遭到强烈反对。韩愈《与孟尚书书》说：“何有去圣人之道，舍先王之法，而从夷狄之教，以求福利也。”《赠译经僧》更是不客气地骂胡僧：“只今中国方多事，不用无端更乱华。”白居易晚年虽是虔诚的佛教徒，但早年在政治上也反对佛教：“区区西方之教，与天子抗衡，臣恐乖古先唯一无二之化也”，又认为“晋宋齐梁以来，天下凋弊，未必不由此矣。”⑦ 在音乐方面，韩愈同样提倡“歌风雅之古辞，斥夷狄之新声。”⑧ 胡乐、胡舞和胡妆与世乱相联系，是安史之乱后逐渐形成的观念。正如元稹所说：“自从胡骑起烟尘，毛毳腥砆满咸洛。女为胡妇学胡妆，伎进胡音务胡乐。……胡音胡骑与胡妆，五十年来竞纷泊。”⑨ 白居易也说：“禄山胡旋迷君眼，兵过黄河疑未反。贵妃胡旋惑君心，死弃马嵬念更深。”⑩《时世妆》又特别告诫说：“元和妆梳君记取，髻堆面赭非华风！”赭面为吐蕃妇

① 《唐大诏令集》卷一一三。

② 《唐大诏令集》卷一一三《僧尼拜父母敕》。

③ 《唐大诏令集》卷一一三《僧尼拜父母敕》。按此文与《全唐文》卷三　《令僧尼无拜父母诏》一文基本相同，只是前者说“兼拜其父母”，在《全唐文》中作“无拜其父母”，一字之差，意思完全相反。今据开元二年诏书分析，应以《唐大诏令集》为是。

④ 玄宗《禁僧徒敛财诏》，《全唐文》卷三　。

⑤ 玄宗《澄清佛寺诏》，《全唐文》卷三　。

⑥ 玄宗《禁僧徒敛财诏》，《全唐文》卷三　。

⑦ 白居易：《策林》六七，《白居易集》卷六五，中华书局 1979年版。

⑧ 韩愈：《上巳日燕太学听弹琴诗序》，《全唐文》卷五五六。

⑨ 元稹：《法曲》，《全唐诗》卷四一九。

⑩ 白居易：《胡旋女》，《白居易集》卷三。